

Entstehung, Grundthesen und Aktualität marxistischer Religionskritik

Einleitung

Wie hältst du's mit der Religion? Goethes berühmte Gretchenfrage klingt mit in aktuellen religionspolitischen und religionskritischen Diskussionen. Nicht als Frage an individuelles Gewissen, sondern an wissenschaftliche und politische Bewertungen des konträr diskutierten Themas Religion. Die akademische und politische Linke streitet dabei auch um die adäquate Aktualität der Marxschen Religionskritik und sieht sich dabei mit konstruktiven Erwartungen aus Wissenschaft und Politik konfrontiert. Von welchem Religionsbegriff und von welchem Kritik-Begriff ist die Rede? Welche Entwicklungen hat es in den letzten zweihundert Jahren in Philosophie und Wissenschaft gegeben? Dieser Beitrag kann nur die Problematik nennen. Einen allgemeingültigen, allseits anerkannten Begriff von Religion gibt es nicht, dafür über hundert divergierende Definitionen. Mindestens zwei Grundtypen gelten als anerkannt: der substanzialistische und der funktionalistische Religionsbegriff. Transzendenzbezug und die diversen sozialen Funktionen von Religionen gelten dabei als die entscheidenden Kriterien. Bei Marx lassen sich beide Bezüge finden, wobei die sozialen Funktionen klar dominieren.

Der Terminus „Religionskritik“ wird erstmals vom Theologen Johann Heinrich Tieftrunk um 1791 verwendet in Anlehnung an Kants Vernunftbegriff.

Inwieweit sind die Themen und Herausforderungen, denen sich Marx im Religionsdiskurs seiner Zeit stellte, mit den aktuellen religionspolitischen Problemen, den Fragen zur gesellschaftlichen Präsenz von Religion überhaupt vergleichbar? Damals der Deutsche Bund im Vormärz (1815/30-1848), geprägt von der engen Verbindung des christlichen Staates mit der Religion. Heute die Geltung des Grundgesetzes in einem Staat, der keiner Religion oder Weltanschauung verpflichtet ist, Staat und Religion getrennt sind, nicht im laizistischen sondern eher im säkularen Verständnis. Gibt es Kontinuitäten und Brüche? Gibt es gar Entwicklungen, die anders verlaufen, als bei Marx und bei Engels prognostiziert? Oft wird in Diskussionen zur Rezeption der Religionskritik von Marx der beachtliche Beitrag von Engels vernachlässigt. Die marxistische Religionskritik beruht neben den Arbeiten ihres Begründers jedoch auch auf seinen Studien. Diese sind sogar umfangreicher als jene von Marx, geschuldet ihrer internen Arbeitsteilung. Was also ist marxistische Religionskritik? Welches sind ihre Grundmuster, ihre wissenschaftliche DNA? In diesem Artikel kann nur ein knapper, nicht vollständiger Überblick der Diskussionen – hauptsächlich in Deutschland – angesprochen werden.

Zunächst werden historische Entstehungsgründe und Entstehungsbedingungen der Marxschen Religionskritik skizziert. Welche philosophischen und politische Kontexte waren die Geburtshelfer? Und es geht um die Frage, was diese Religionskritik von 1844 so umwälzend und bedeutsam für anhaltende religionswissenschaftliche und religionspolitische Fragestellungen bis in die Gegenwart macht. Abschließend erfolgt ein kurzer Blick, ein Wimpernschlag, in die breit gefächerte aktuelle linke Debatte zu Religion und ihrer Kritik.

Die Entstehungsphase 1842-1844. Deutsche Zustände und rebellierende Religionskritik

Die Französische Revolution 1789 mit ihren gravierenden Konsequenzen für das Verhältnis von Republik und katholischer Kirche, die Debatten der Aufklärung und die klassische deutsche Philosophie bestimmten bis zum Scheitern der 1848er Revolution die Auseinandersetzungen um die Emanzipation des Staates und der Bürger vom Deutungs- und Herrschaftsanspruch christlicher Theologie und Kirche. In Deutschland führte die Verschärfung der gegensätzlichen ökonomischen Interessen und die Zunahme des Konfliktpotentials zwischen dem ökonomisch erstarken Bürgertum und dem Feudaladel zur politischen Radikalisierung von Teilen des Bürgertums. Die heftigen politischen Konflikte fanden ihren Niederschlag in einer eindrucksvollen selbstbewussten Literatur der um ihre Selbstverständigung, ihre Grundüberzeugungen ringenden oppositionellen Strömungen, konzentriert in den diversen philosophisch und politisch ambitionierten

Gruppen der Junghegelianer. Es war dies die fortschrittlichste und radikalste ideologische und politische Bewegung im Deutschland des Vormärz. Aus der gesellschaftlich präsenten Philosophie des 1831 verstorbenen Hegel zogen sie antikirchliche, religionskritische und demokratische bzw. revolutionäre Schlussfolgerungen.¹ Engels vermerkt 1886 im Rückblick, dass in der Hegelschen Philosophie die Revolution verborgen lag und dies „... sah 1833 wenigstens Ein Mann, und der hieß allerdings Heinrich Heine.“² Wie im Frankreich des 18. Jahrhunderts die Religionskritik die bürgerliche Revolution mit vorbereitete, so war auch in Deutschland zunächst die Religion und ihr Verhältnis zum Staat Hauptfeld der geistigen Auseinandersetzungen. Speziell die frömelnde Intransigenz der pietistischen Orthodoxen und die feudal-absolutistische Lösung religionspolitischer Tagesfragen standen im Zentrum ihrer öffentlichen Kritik.

Marx, 1818 in Trier geboren, entstammte selbst einer traditionsreichen jüdischen Familie und wuchs auf in einem liberalen, freigeistigen Elternhaus. Großvater und Onkel waren noch Rabbiner. In der Schule erhielt er Religionsunterricht. Sein Vater, ein liberal eingestellter, freigeistiger Anwalt, Kant-Kenner, konvertierte jedoch im katholischen Trier vom Judentum zum Protestantismus, um sich beruflicher Benachteiligung zu entziehen. Der junge Marx beginnt mit dem Studium der Rechtswissenschaft in Bonn, wechselt 1836 zum Studium der Philosophie nach Berlin und promoviert, nicht unüblich im damaligen akademischen Bereich, 1841 „in absentia“ d. h. in Abwesenheit, an der politisch als liberal geltenden Universität Jena „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“³.

Die intensiven Kontakte zunächst von Marx und ab 1841 von Engels während dessen Militärdienstes zum Berliner intellektuellen Milieu der Junghegelianer, ihre Zugehörigkeit zu ihm, der gegenseitige geistige Austausch inklusive Kritik, kennzeichnen eine wichtige Phase der frühen philosophischen Entwicklung von Marx. Für die Entwicklung seiner religionskritischen Auffassungen prägend ist die Rezeption der Philosophie von Kant und Hegel, sind die philosophischen Debatten der Junghegelianer, insbesondere mit Bruno Bauer, David Friedrich Strauß, Arnold Ruge, Max Stirner und Ludwig Feuerbach, die engen Kontakte zu Hess, Herwegh und Heine. Herausragend waren speziell Feuerbachs neue Antworten zu erkenntnistheoretischen und psychologischen Wurzeln der Religion. Sein anthropologischer Ansatz – der Mensch macht die Religion und der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen – wurde von Marx rezipiert und zu einem wesentlichen Durchgangsstadium seiner eigenen Religionskritik. In Berlin, seinem Studienort, traf sich die dortige philosophisch und politisch durchaus nicht homogene Gruppe von Junghegelianern zu lebhaftem und inspirierendem geistigem Austausch. Weitere Gruppen gab es in Halle, Stuttgart und Tübingen, Göttingen, Königsberg, Dresden, Köln, in der Schweiz und in Paris. Ihre Diskussionen über Charakter, um das Wesen des Christentums und dessen politische Folgen, waren tagesaktuell in Zeitungen und Publikationen. Sie prägten das politische und geistige Klima des jungen Marx.⁴ Der Name der Gruppe stammt vom Theologen David Friedrich Strauß und bezeichnete eine an der Hegelschen Philosophie orientierte Gruppe junger Intellektueller. „Die Junghegelianer sind eine philosophische Schule, eine politische Partei, eine journalistische Bohème und eine atheistische Sekte“. So bewertet Wolfgang Eßbach in der bislang wohl umfangreichsten Studie über die Junghegelianer diese philosophisch-politische Szene.⁵ Den ca. 150 Mitgliedern wurden, soweit sie danach strebten, wegen ihrer gegenüber Staat und Religion kritischen Auffassungen akademische Perspektiven verweigert. Sie trafen sich u. a. im Zusammenhang mit den heftigen theologischen und philosophischen Kontroversen zum 1835/36

¹ Stichwort: Junghegelianer, in: Philosophisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. M. Buhr, G. Klaus. Leipzig 1964, S. 265.

² Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW Bd. 21, Berlin 1975, S. 265.

³ Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW Bd. 40, Berlin 1968, S. 257-373.

⁴ Martin Hundt, Was war der Junghegelianismus? Vortrag 17.2.2000 an der Leibniz-Sozietät, S. 15.

⁵ Wolfgang Eßbach, Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München 1988, S. 20.

erschienenen bibelkritischen Buch von David Friedrich Strauß: „Das Leben Jesu“ und positionierten sich als seine Verteidiger. Hundt⁶ würdigt in Anlehnung an Engels' Arbeit von 1886 über Ludwig Feuerbach Heines 1834 erschiene Schrift „Zur Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland“⁷, die alle wichtigen Thesen des junghegelianischen Denkens enthielt. Engels kann 1843 resümieren: „Die Junghegelianer von 1842 waren erklärte Atheisten und Republikaner ... Wir hatten Freunde in fast jeder wichtigen Stadt Deutschlands; wir versorgten alle liberalen Zeitungen mit dem notwendigen Stoff und machten sie auf diese Weise zu unseren Organen; wir überschwemmten das Land mit Flugschriften und beherrschten sehr bald in jeder Frage die öffentliche Meinung.“⁸

Eine Einschätzung, die er 1852 wiederholt. Er würdigt die für diese Zeit beispiellose Kühnheit junghegelianischer Akteure. Sie erschütterten in ihren Veröffentlichungen die Grundfesten des Christentums, überzogen jedweden religiösen Glauben mit radikaler Kritik und bekundeten ihre Verbundenheit mit der Französischen Revolution.⁹ Anders als im zeitweise republikanischen Frankreich waren die preußischen Verhältnisse auf ein restriktives Staat-Kirche-Verhältnis justiert. König Friedrich Wilhelm IV. praktizierte trotz mancher Zugeständnisse an liberale Erwartungen seine Politik des „Gottesgnadentums“ und glaubte an ihm angeblich von Gott verliehene mystische Kräfte, die ihn für sein Amt und das, was er tat, legitimieren würden. Dies und viele andere alltagspraktische Maßnahmen waren Versuche, „... die Gesetze des Staates nach den Geboten der biblischen Moral einzurichten.“¹⁰ Diese Praxis war Gegenstand der religionskritischen Publikationen der Junghegelianer. Ihre Argumente zielten direkt auf die „(...) Vernichtung der überlieferten Religion und des Staates.“ Und die junghegelianische Schule der „Rheinischen Zeitung“ mit Marx als Redakteur enthüllte sich als „... die Philosophie der aufstrebenden radikalen Bourgeoisie ...“¹¹

Zunehmend hatten Junghegelianer sich dabei der Repressionen der deutschen spätféudalen Staaten und der Kirchen zu erwehren. Ein Mittel der Regierungen war die Durchsetzung verschärfter Zensurbedingungen. So gab es die Forderung, dass in der Presse das nicht geduldet werde, was wider die christliche Religion auf „frivole, feindselige Weise“ gerichtet ist. Marx schlussfolgerte daraus: „Die Religion soll weder auf eine feindselige noch auf eine frivole Weise, weder im allgemeinen noch im besonderen, also gar nicht angegriffen werden.“¹² Alltäglich war die Dominanz des Christlichen in Politik und Kultur.

Protestantische und katholische Kirche agierten, wenn auch unterschiedlich, Ende des 18. Jahrhunderts abhängig und kontrolliert von den deutschen Territorialstaaten als deren Erfüllungshelfen. Nach dem Motto: Seid untertän der Obrigkeit! Es bestand kein wahrnehmbares politisches Interesse, das zu ändern. Alle Poren des gesellschaftlichen Organismus waren von der Religion verstopft: Ökonomie und Politik, geistiges Leben, Sitten und Bräuche, der sonntägliche Kirchengang, der Lebensrhythmus der Menschen. „Die christliche Religion war nicht Privatsache, sie war Sache des öffentlichen Rechts, des Staatsrechts, sie war identisch mit der Staatlichkeit. Der Christ war Christ als Staatsbürger und nicht als Privatmann.“¹³ Ein Angriff auf die protestantische oder katholische Orthodoxie, auf den Klerus, bedeutete einen versteckten Angriff auf die Regierung. Forderungen, dem Christentum Philosophie, Wissenschaft, Vernunft und selbst die Politik unterzuordnen, ließen die christliche Religion in den Augen kritischer Denker als *den* Gegner erscheinen.

⁶ Hundt, a. a. O. S. 12.

⁷ Heines Werke in fünf Bänden. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar 1974, Fünfter Band.

⁸ Friedrich Engels, Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent, in: MEW Bd. 1, Berlin 1981, S. 493.

⁹ Friedrich Engels, Revolution und Konterrevolution in Deutschland, in: MEW Bd. 8, Berlin 1960, S. 16.

¹⁰ Friedrich Engels, Friedrich Wilhelm IV. König von Preußen [1842], in: MEW, Bd. 1, Berlin 1981, S. 448.

¹¹ Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie [1886], in: MEW, Bd. 21, Berlin 1975, S. 271.

¹² Karl Marx, Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion [1842], in: MEW, Bd. 1, Berlin 1981, S. 11.

¹³ Werner Lenk, Ketzerlehren und Kampfprogramme, Berlin 1976, S. 89.

Religionskritik galt ihnen als *die Gesellschaftskritik*. Die Kritik der Religion wurde, neben Feuerbach, zunächst vor allem auch von Theologen wie David Friedrich Strauß und Bruno Bauer entwickelt. Ihre Widersacher kamen ebenfalls aus dem philosophisch-theologischen Lager. Beide Richtungen sahen Religion als die bestimmende gesellschaftliche Größe.

Konträr begründet durch unterschiedliche Hegelrezeption waren die Konsequenzen, ihre gegensätzliche Wertung der christlichen Religion im damaligen Deutschland. David Friedrich Strauß, 1808 in Ludwigsburg geboren, eröffnete 1835 mit seinem für die Entwicklung der Religionskritik überaus bedeutsamen Werk *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, den Reigen nachwirkender religionskritischer Publikationen der Junghegelianer.¹⁴ Es war Anlass für die Spaltung der Hegelschen religionsphilosophischen Schule. Strauß gelang der Nachweis, dass die biblische Jesusgeschichte Profangeschichte ist und überwiegend auf Sagen und Mythen gründet. Jesus ist nicht identisch mit Christus. Der Angriff auf Christus als Gott-Mensch war zugleich ein Angriff auf den Monarchen und Religionskritik Kritik am politischen System.¹⁵ Seiner historischen Kritik ließ Strauß 1840/41 eine Kritik der christlichen Dogmen mit dem Nachweis deren Unhaltbarkeit folgen. Damit hatte Strauß ein Grunddogma der christlichen Theologie für immer verworfen – die Behauptung, die christliche Religion besitze gegenüber allen anderen Religionen einen Legitimationsvorzug als „historische Religion“.¹⁶

Für die Religionsforschung ebenfalls bahnbrechend waren die Texte von Bruno Bauer. Geboren 1809 in Eisenberg/Thür. und mit Marx schon in der Bonner Zeit enger befreundet, Autor zahlreicher, darunter bedeutender religionskritischer Schriften, akademisch zeitlebens wegen seiner Positionen ausgegrenzt.

Nach der Niederlage der Revolution 1848 wechselte er vom Linkshegelianismus zum Konservatismus. 1842 erschien, zensurbedingt in Zürich und Winterthur, seine Schrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“. Der Biograph Eberlein kommentiert: „Der Band ... ist ... eines der schärfsten, der intelligentesten, der maßlosesten theologie- und religionskritischen Bücher aller Zeiten“.¹⁷ Für Bauer ist es Aufgabe der Kritik, dieses Gefängnis Religion aufzubrechen und den Menschen zur Selbsterkenntnis zu führen. Aber weder Kirche noch Theologie sind der eigentliche Feind, sondern der christliche Staat. Dieser Staat ist der Staat der Unfreiheit und Bevormundung, der Staat, der noch nicht den Mut gefasst hat, wirklich Staat zu sein. 1972 erfolgte ein erneuter Abdruck. Seine Kritik der Religion sei auch heute noch aktuell.¹⁸

Die Leistungen des ehemaligen Verbündeten und späteren Gegners würdigt Engels anlässlich des Todes von Bauer 1882 im SPD-Organ „Der Sozialdemokrat“. So habe er mehr als alle offiziellen Theologen zur Klärung der Frage nach dem geschichtlichen Ursprung des Christentums geleistet, einer Frage, die auch, so Engels, uns Sozialisten interessiert.¹⁹ Er bekräftigt seine Einschätzung bezüglich B. Bauer 1894:

„Sein großes Verdienst besteht nicht nur in der rücksichtslosen Kritik der Evangelien und apostolischen Briefe, sondern auch darin, daß er zum erstenmal Ernst gemacht hat mit der Untersuchung, nicht nur der jüdischen und griechisch-alexandrinischen, sondern auch der rein griechischen und griechisch-römischen Elemente, die dem Christentum erst die Laufbahn zur Weltreligion eröffnet haben.“²⁰

¹⁴ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

¹⁵ Ebd., S. 19. Siehe auch Hans Steußloff, *Die Junghegelianer*. Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin 1963.

¹⁶ Franz Mehring würdigte anlässlich des 100. Geburtstages von Strauß dessen Studie als eine „... nicht der Absicht, aber der Wirkung nach revolutionärer Tat ...“, in: Mehring, Franz, *Gesammelte Schriften*, Bd. 13. Berlin 1961, S. 116-120.

¹⁷ Peter Eberlein, Bruno Bauer. Vom Marxfreund zum Antisemiten, Berlin 2009, S. 70.

¹⁸ Ebd., S. 71.

¹⁹ Friedrich Engels, Bruno Bauer und das Urchristentum, in MEW, Bd. 19, Berlin 1987, S. 297.

²⁰ Friedrich Engels, Zur Geschichte des Urchristentums, in: MEW, Bd. 22, Berlin 1977, S. 455.

Das von Bauer geschaffene herausragende Kompendium der Widersprüche der Evangelien ist der Grund dafür, dass ihm die Anerkennung in der offiziellen theologischen Literatur weitgehend versagt wird. Anerkennung gab es vom Theologen Albert Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*: „Bauers Kritik der evangelischen Geschichte ist ein Dutzend gute Leben-Jesu wert, weil sie, wie wir das erst jetzt, nach einem halben Jahrhundert, erkennen können, das genialste und vollständigste Repertorium der Schwierigkeiten des Lebens Jesu ist, das überhaupt existiert.“²¹ Während Bauer auf dem Gebiet der Religionskritik insbesondere zur Geschichte des Urchristentums noch bis 1880 beachtenswerte wissenschaftliche Ergebnisse publiziert, gelangt er politisch zum Konservatismus. Seine philosophischen Auffassungen schließlich zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft – das menschliche Selbstbewusstsein ist Schöpfer der Religion – widersprachen den Erkenntnissen, die Marx in dieser zentralen Frage erarbeitete. Ihre Wege trennten sich endgültig, als Marx zu der Auffassung gelangt, dass die akademische und literarische Kritik der Religion zwar wichtig ist, aber für sich noch keine gesellschaftlichen Veränderungen bewirken kann. Es ist die praktische Kritik, die Revolution, die letztlich erfolgreich die gesellschaftliche Emanzipation des Menschen bewirkt. In der Polemik ging es also nicht zentral um Fragen der Religionskritik. Bauer verstand sich als Religionskritiker direkt als Gesellschaftskritiker.

Vermittels der Religionskritik sollte der Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirkt werden.

Im Ergebnis scheiterte die Religionskritik von Bauer und Strauß in ihrem politischen Ziel, Vernichtung der überlieferten Religion und des feudal-absolutistischen Staates, spätestens mit der Niederlage der Revolution 1848. Dennoch hinterließen sie herausragende und nachwirkende Arbeiten, insbesondere auch im Bereich der Bibelkritik.

Gewissensfreiheit als Menschenrecht

Nach 1840 kommt es im Rheinland zu kontroversen öffentlichen Diskussionen zur Gleichstellung der hier lebenden jüdischen Bürger. Eine Ursache ist die nicht geklärte Gesetzeslage. Friedrich Wilhelm IV. war ein Vertreter der Lehre vom „christlichen Staat“ und opponierte gegen vorsichtig begonnene Reformen. Berufliche Perspektiven als Universitätsprofessoren, Anwälte und andere berufliche Positionen blieben Juden verschlossen. 1847 schließlich trat ein einheitliches Judengesetz in Kraft, als Kompromiss zwischen konservativen und liberalen Positionen.

Die liberale Rheinische Zeitung mit dem jungen Karl Marx als Chefredakteur beteiligte sich an den lebhaften Debatten. In dieser Zeit begegnete er Friedrich Engels und eine lebenslange einzigartige persönliche Freundschaft und wissenschaftliche Zusammenarbeit beginnt. Für Marx eine Zeit, worin er „... zuerst in die Verlegenheit (kam), über sogenannte materielle Interessen“, z. B. des Proletariats, diskutieren zu müssen.²² Gleichzeitig begann hier das Ende seiner mehrjährigen Freundschaft mit Bruno Bauer.

Im Zeitraum Oktober-Dezember 1843 veröffentlichte Bauer seine Schrift *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* und im gleichen Jahr erschien in Braunschweig auch *Die Judenfrage* von ihm.²³ Beide Arbeiten waren für den juristisch gebildeten Marx Anlass zu einer Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Religionsfreiheit und politischer, staatsbürgerlicher Gleichberechtigung. Kann das Bekenntnis zu einer Religion, hier der jüdischen, die Wahrnehmung staatsbürgerlicher Rechte einschränken, gar verhindern?

Die kritische Rezension zu Bauers Schrift „Zur Judenfrage“ schrieb Marx zwischen Oktober und Dezember 1843 um die Zeit seiner Heirat mit Jenny von Westphalen in Kreuznach und der durch die preußische Zensur erzwungenen Übersiedlung nach Paris. In diesem Zeitrahmen

²¹ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1933, S. 29.

²² Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [1859], MEW, Bd. 13, Berlin 1961, S. 7.

²³ Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein: einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, hersg. von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur 1843, S. 56-71 und ders., *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.

verfasste Marx auch seine zu Lebzeiten unveröffentlichte Kritik *des Hegelschen Staatsrechts*²⁴ und seine legendär geworden *Einleitung. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*²⁵. Letztere erschien wie seine Rezension „Zur Judenfrage“²⁶ 1844 in der einzigen von Marx und Arnold Ruge gemeinsam veröffentlichten Ausgabe der Deutsch-Französischen Jahrbücher. Diese wurden größtenteils beschlagnahmt und galten lange als verschollen. „Zur Judenfrage“ wurde in kleiner Auflage nachgedruckt. Im sogenannten Berliner Antisemitismusstreit veröffentlichte Eduard Bernstein im „Sozialdemokrat“ 1881 den zweiten Teil des Aufsatzes. 1890 erschien der komplette Text im „Berliner Volksblatt“. Populär wurde auch Engels Brief vom April 1890 „Über den Antisemitismus“. Darin formuliert er seine Kritik an der Gleichsetzung von Judentum und Kapital. Er reagiert damit auf die anhaltende kulturelle und politische Diskriminierung jüdischer Menschen.²⁷

Der Begriff – nicht das Phänomen – „Antisemitismus“ war tauf frisch. Er wird dem Journalisten Wilhelm Marr zugeschrieben, der ihn 1879 rassistisch zu legitimieren versuchte.

Bauer, so Marx 1843, habe die virulente Frage der Judenemanzipation auf neue Weise diskutiert und die bisherigen Lösungen kritisiert.

„Wie, fragt er, sind sie *beschaffen*, der Jude, der emanzipiert werden, der christliche Staat, der emanzipieren soll? Er antwortet durch eine Kritik der jüdischen Religion, er analysiert den *religiösen* Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, er verständigt über das Wesen des christlichen Staates, alles dies mit Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit in einer ebenso präzisen als kernigen und energievollen Schreibweise.“²⁸

„Jude“ steht dabei als Synonym für jeden religiösen Bürger. Auch der Christ kann sich nur politisch emanzipieren, wenn er sich von seinem Glauben emanzipiert. Marx interveniert: Die Frage der Judenemanzipation ist keine rein religiöse Frage. Es ist eine politische, eine gesellschaftlich bedeutsame Frage.²⁹ Die Forderung nach politischer Emanzipation hat nicht das Recht, von den Juden die Aufhebung des Judentums, von den Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen. In der Konsequenz verlange Bauer die Emanzipation des Juden von seiner Religion als Voraussetzung seiner politischen Emanzipation. Die Existenz des Juden begreift sich jedoch nicht aus seiner Religion, sondern aus den praktischen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, die in der jüdischen Religion nur ihren phantastischen Reflex finden. Die Aufhebung der Unmenschlichkeit gesellschaftlicher Lebenspraxis ist die Aufhebung der jüdischen Religion.³⁰

Erst in einigen der nordamerikanischen Freistaaten „... verliert die Judenfrage ihre *theologische* Bedeutung und wird zu einer wirklich *weltlichen* Frage.“ Der entwickelte politische Staat, der Staat, der keine Religion bekennt, verhält sich nicht mehr theologisch zur Religion, sondern politisch. Aber selbst im Land der politisch vollendeten Emanzipation findet man die „... *lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion ...“³¹

Marx resümiert: „Die politische Emanzipation von der Religion läßt die Religion bestehen, wenn auch keine privilegierte Religion. ... Die Emanzipation des Staats von der Religion ist nicht die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion.“³² Er nimmt dann Bezug auf die Erklärung der Menschenrechte in ihrer damaligen Gestalt in Amerika und Frankreich.

²⁴ MEW Bd. 1, Berlin 1981, S. 201-333.

²⁵ Ebenda, S. 378-391.

²⁶ Ebenda, S. 347-377.

²⁷ Friedrich Engels, Über den Antisemitismus [9.5.1890], MEW, Bd. 22, Berlin 1977, S. 49-51.

²⁸ Karl Marx, Zur Judenfrage, hier S. 348 sowie ders.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1843/44], ebenda.

²⁹ Engels/Marx: Die heilige Familie, MEW Bd. 2, Berlin 1970, S. 114 f.

³⁰ Ebenda, S. 116 f.

³¹ Karl Marx, Zur Judenfrage, S. 351 f.

³² Ebenda, S. 361.

Sie sind vor allem dienlich der gesellschaftlichen Durchsetzung des Privateigentums. Dafür garantieren sie die weitgehende Teilnahme am politischen Gemeinwesen, eine Teilnahme, die keineswegs die Aufhebung der Religion voraussetzt. Weil der religiöse Bürger – Jude oder Christ – politisch emanzipiert werden kann, ohne sich vollständig von der betreffenden Religion loszusagen, „... darum ist die *politische* Emanzipation nicht die *menschliche* Emanzipation.“³³ Der Emanzipationsbegriff Mitte des 19. Jahrhunderts artikuliert die Befreiung von Individuen, von sozialen und religiösen Gruppen aus eingrenzenden Verhältnissen politischer, geistiger oder rechtlicher Abhängigkeit. Er korrespondiert mit Kants Begriff von Aufklärung als Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Aber allein die vollendete menschliche Emanzipation ist die Emanzipation des Menschen, seine Mündigkeit und die positive Aufhebung auch von Religion. Marx kommt hier dem Geheimnis der Entstehung von Religion auf die Spur: „*Alle* Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen* selbst“. Sie ist dann vollzogen, wenn der Mensch seine eigenen Kräfte „als gesellschaftliche erkannt und organisiert hat“ und sie nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt.³⁴ Dies ist die sich in den nächsten Jahren immer weiter konkretisierende Grundannahme bei Marx und Engels.

„Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie kam Marx zu der Einsicht, daß nicht der von Hegel als ‚Krönung des Gebäudes‘ dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte ‚bürgerliche Gesellschaft‘ diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei. Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft aber ist die politische Ökonomie, und diese Wissenschaft konnte nicht in Deutschland, sie konnte nur in England oder Frankreich gründlich studiert werden.“³⁵

Marx erörtert Chancen und Grenzen einer Entwicklung von Gesellschaft, Staat und Religion, wie sie erst später mit der Weimarer Reichsverfassung von 1919 und der durch sie begründeten Weimarer Republik Wirklichkeit werden sollte: die weitgehende, wenn auch unvollständige politische Emanzipation des Staates von jeglicher Religion und die Absage an eine Staatskirche. Politische Emanzipation des Staates ohne gesellschaftliche Emanzipation bilden auch aktuell den Rahmen Religionsfreiheit begründende und begrenzende Religionspolitik.

Im Sommer 1842 schreibt Marx gegen die religiös begründete drohende Zensur der auf Vernunft setzenden Meinungsfreiheit, er streitet für die Trennung von Staat und Kirche und für die religionskritische Legitimität von Wissenschaft.³⁶ Diese und andere religionspolitischen Streitfragen wurden in späteren Jahren von Marx u. a. auch im Zusammenhang mit dem Gothaer Programm der SPD von 1875 diskutiert. Marx fordert, Regierung und Kirchen von jedem Einfluss auf die Schule auszuschließen. Erstaunlich: Marx' Forderung von 1875 wird im aktuellen Bezug in manchen linken Publikationen als „bürgerlich“ kritisiert.³⁷ Marx kritisiert den SPD-Programmwurf, weil dieser verkennt, dass die „(...) bürgerliche ‚Gewissensfreiheit‘ nichts ist außer der Duldung aller möglichen Sorten religiöser Gewissensfreiheit und daß sie [die Arbeiterpartei, B. S.] vielmehr die Gewissen vom religiösen Spuk zu befreien strebt.“ So aber werde „das bürgerliche Niveau“ nicht überschritten. Gewissensfreiheit also für Religion *und* säkulare, nichtreligiöse Weltanschauungen lautet die Aufgabe.³⁸ Auch vor dem Hintergrund des Bismarck'schen Kulturkampfes gegen den Katholizismus betont Marx die Notwendigkeit der Erklärung der Religion zur Privatsache, geschützt vor der Einmischung des Staates. Der Staat habe religiös und weltanschaulich neutral zu agieren und Religion als Privatsache zu

³³ Ebenda.

³⁴ Ebenda, S. 370.

³⁵ Friedrich Engels, Karl Marx [11.8.1869], in: MEW, Bd. 16, Berlin 1962, S. 361-366, hier S. 362 f.

³⁶ Karl Marx, Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“ [28.6.-3.7.1842], in: MEW, Bd. 1, Berlin 1981, S. 86-104, hier S. 90 f.

³⁷ Siehe: Andreas Hellgermann/Barbara Imholz: Religionsunterricht als Verbündeter gegen neoliberale Bildung, in: Die Linke und die Religion. Hamburg 2019, S. 178 ff

³⁸ Karl Marx, Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei [April/Mai 1875], in: MEW, Bd. 19, Berlin 1987, S. 15-32, hier S. 31.

respektieren. Vor dem Hintergrund des säkularen Staates ist die kontroverse Debatte zur „Privatsache Religion“ neu entfacht – mit religionspolitischen Konsequenzen.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Religionsphilosophische Episode oder Durchbruch zu wissenschaftlicher Religionskritik?

Eine Besonderheit von Marx' Religionskritik besteht darin, dass in seinen Texten vor 1845 explizite Religionskritik deutlich stärker präsent ist. Das hatte seine Ursache in den heftigen damaligen öffentlichen Kontroversen zur gesellschaftlichen Rolle von Religion und ist ein wesentlicher Grund für die Präsenz von Religionskritik im Entstehungsprozess des Marxismus.

Marx' bisherige Kritik an der Junghegelianischen Religionskritik kulminiert 1843/44 in seiner berühmten Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Auf dreizehn Seiten präsentiert er seine damalige Einschätzung zum Verhältnis von Religionskritik und Gesellschaftskritik, geprägt durch die speziellen „deutschen Zustände“. Diese radikal, an der Wurzel, zu verändern ist durchgängiges Leitziel vieler Junghegelianer und auch von Marx.

Auch diese Arbeit erschien 1844, wie der Artikel „Zur Judenfrage“, in Paris. In seiner Bedeutung für die Entwicklung der Religionskritik zu einer Wissenschaft gilt der Text von Marx als Durchbruch. Er skizziert u.a. eine sozialwissenschaftliche Aufgabenstellung für künftige religionskritische Forschungen mit neuem methodischem Ansatz. Eine Forschung, aus der er sich selbst zugunsten der Kapitalismusforschung alsbald weitgehend, bis auf wenige religionspolitisch relevante Kommentare und nicht systematische Anmerkungen, zurückzieht. Die „Einleitung“ ist ein brillant formuliertes Fanal der Revolution gegen die deutschen Zustände im Vormärz. Marx thematisiert Religion und ihre Kritik, er schreibt über das Verhältnis von kritischer Theorie, für die der Mensch das höchste Wesen ist, zu ihrer revolutionären Praxis. „Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.“³⁹

Für das Thema Religion sind es insbesondere zwei Formulierungen, die den Artikel legendär machen und die hinsichtlich ihrer Bedeutung anhaltend und konträr diskutiert werden. Das sind die Opium-Metapher und die Aussage vom Ende der Religionskritik.

Die Opium-Metapher. Viel Raum für Interpretationen

„Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.“⁴⁰ Mit Recht kann gesagt werden, dass dieser Text sowohl in der wissenschaftlichen Rezeptionsgeschichte wie in der theologischen Marx-Debatte und im öffentlichen Bewusstsein eine außerordentlich starke Verbreitung gefunden hat und noch immer findet. Worin also bestehen seine anhaltende Aktualität und Spannung?

Marx selbst hat sich zwar zur „Einleitung“, aber nicht mehr zur Opium-Metapher direkt nachweisbar geäußert. 1844 schickte er aus der Rue Vaneau im Pariser Exil Feuerbach seinen frisch erschienenen Artikel mit einem Begleitschreiben:

„Hochverehrter Herr! Da ich gerade Gelegenheit finde, bin ich so frei, Ihnen einen Aufsatz von mir zu schicken, worin einige Elemente meiner kritischen Rechtsphilosophie (...) angedeutet sind. Ich lege diesem Aufsatz keinen besonderen Wert bei, aber es freut mich, Ihnen die ausgezeichnete Hochachtung (...) versichern zu können.“⁴¹

Er informiert Feuerbach zu den bevorstehenden zwei Übersetzungen dessen 1841 in Leipzig erschienen Hauptwerkes vom *Wesen des Christentums* – eine in Manchester und eine in Paris.

³⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [1843/44], S. 391.

⁴⁰ Ebenda, S. 378.

⁴¹ Karl Marx an Ludwig Feuerbach am 11.8.1844, in: MEW Bd. 27, Berlin 1963, S. 425-428, hier S. 425.

Der Titel wurde auf Anraten des Verlegers geändert, ursprünglich war „Kritik der reinen Unvernunft“, in Anlehnung an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ vorgesehen. Feuerbach begründet darin seine kopernikanische Wende der Philosophie. Die Religion widerspricht dem Wesen des Menschen. Der Mensch projiziert in Gott die Wünsche seiner eigenen unvollkommenen Existenz. Feuerbach schlussfolgert: Der Mensch muss für den Menschen das höchste Wesen sein. Denn die Religion steht im Widerspruch zum eigentlichen Wesen des Menschen.⁴² Das Werk hatte nicht nur Marx stark beeinflusst, es ist eines der zentralen religionskritischen Werke des 19. Jahrhunderts. Hegel und Feuerbach waren zweifellos Glücksfälle der deutschen Philosophiegeschichte, beide mit epochalen Wirkungen.

„Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend *nach* Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte.“⁴³

Die von Marx nach 1846 nicht wieder erwähnte Religion-Opium-Metapher hat sowohl in der theologischen wie marxistischen Literatur heftige Debatten ausgelöst. Sie stehen im Zusammenhang einer aktiven Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dessen Religionskritik. Nach Jahrzehnten rigoroser Ablehnung oder Ignoranz gab es nach 1960 eine deutliche Zäsur in der Rezeption durch katholische und protestantische Theologen. M. Reding schreibt 1967: „Geräume Zeit hat die Theologie den Marxismus ignoriert. (...) Noch bis vor zehn Jahren erschien die sachliche, wissenschaftliche Auseinandersetzung der Theologie mit dem Marxismus, wenn nicht verdächtig und zersetzend, zumindest als überflüssig.“⁴⁴ Es finden sich zunehmend kritische wie positive Kommentare der Opium-Metapher, so etwa bei J. Kadenbach: „Seine dialektische, zweiseitige Bewertung der Religion faßt Marx in der bekannten Aussage zusammen: Die Religion ist das ‚Opium des Volks‘.“⁴⁵ Als „fundamentalen Marx-Text“ bezeichnet der katholische Theologe Walter Kern die „Einleitung“.⁴⁶ Zu den protestantischen Theologen, die insbesondere seit den 1960er Jahren sich in wichtigen Veröffentlichungen dem religionskritischen Klassiker von Marx widmen, gehört der renommierte Helmut Gollwitzer. Die „Einleitung“ sei eine „... ernstzunehmende und wahrlich mit Beispielen aus Vergangenheit und Gegenwart mühelos zu belegender Kritik, die der Vergleich enthält.“⁴⁷ Er kritisiert, die Stärke der Generalisierung von Religion als Opium sei auch ihre Schwäche. Religion sei nämlich „Widerstand und Ergebung“⁴⁸ Marx fasst Religion durchaus differenziert in ihrer Komplexität und Ambivalenz. Er knüpft an einen zu jener Zeit verbreiteten Vergleich von Religion mit Narkotikum an. Verwendet und diskutiert wird dieser u.a. bei Goethe, Heine, Hegel, Kant, Feuerbach, Moses Heß, Proudhon, Bruno Bauer. Der Opium-Krieg zwischen England und China beförderte die öffentliche Wahrnehmung. Opium war ein weit verbreitetes leicht zugängliches Beruhigungsmittel, Opiates wurde geraucht und getrunken. Moses Hess, deutsch-jüdischer Früh-Sozialist, Zeitgenosse von Marx und mit ihm befreundet: „Die Religion kann wohl das unglückliche Bewusstsein der Knechtschaft erträglich machen (...) so wie das Opium in schmerzlichen Krankheiten gute Dienste leistet.“⁴⁹ Beide können aber nicht motivieren, sich vom Übel zu befreien. Hess sieht Religion als geistige Knechtschaft, als ein Hindernis der sozialen Freiheit. In Europa war der

⁴² Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Berlin [1841] 1973, S. 17 f. und S. 46 ff.

⁴³ Karl Marx Über P.-J. Proudhon [Brief an Johann Baptist von Schweitzer am 24.1.1865], in: MEW, Bd. 16, Berlin 1962, S. 25-32, hier S. 25.

⁴⁴ Marcel Reding, Die Glaubensfreiheit im Marxismus. Zum Verhältnis von Marxismus und christlichem Glauben, Wien 1967, S. 9.

⁴⁵ Johannes Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx, München 1970, § 2: Die Religion als „Opium des Volks“, S. 188-199, das Zitat S. 188.

⁴⁶ Walter Kern, Die Religionskritik des Marxismus, in: Helmuth Rolfes, Hrsg., Marxismus, Christentum, Mainz 1974, S. 15.

⁴⁷ Helmut Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, 6. Aufl., Gütersloh 1977, S. 26.

⁴⁸ Bonhoeffer. Die theologische Marxrezeption genauer zu werten, ist hier leider nicht der Platz.

⁴⁹ Moses Hess, Die eine und die ganze Freiheit, in: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (1843), Hrsg. Von Georg Herwegh. Leipzig 1989.

Gebrauch von Opium als Medizin alltäglich, gegen Schlaflosigkeit, gegen diverse Krankheiten wie Rheuma, Fieber, Diabetes u. a. Es war medizinisches Allheilmittel des 19. Jahrhunderts. Aber auch Stimulanz im Hausgebrauch berühmter Schriftsteller. Das Opium Religion, dem Leidenden verabreicht, tröstet und beruhigt, lindert Schmerzen. Es behebt nicht die Ursachen des Elends, macht dieses allenfalls erträglicher. Der Theologe Schleiermacher notiert: „Die wieder erwachte Frömmigkeit verräth durch ihre Gleichgültigkeit gegen alle großen Weltbegebenheiten und durch unduldsame Lieblosigkeit eine tiefeingewurzelte Krankheit.“⁵⁰ Und Heinrich Heine schreibt: „Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden ... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben.“⁵¹ Eine Schrift, die Heine nicht wegen dieser Wertung von Religion, sondern wegen seiner missverstandenen Kritik an Ludwig Börne selbst viel Kritik einbrachte. Das änderte sich aber nach 1842 durch den persönlichen Kontakt mit Ruge in Paris.

Die der Intention von Marx diametral widersprechende populäre Betrugstheorie, „Religion ist das Opium fürs Volk“, missversteht dagegen Religion als das Werk der drei betrügerischen Propheten Moses, Jesus und Mohammed. Sie reicht zurück bis in die Antike. Dieser gegenüber der junghegelianischen Religionskritik deutlich anspruchloseren Theorie, die Religion als Ergebnis einer kulturellen Technik des Priesterbetrugs, der kulturellen Manipulation zur Herrschaftssicherung, erklären wollte, war durch Hegel, Kant und Fichte ausreichend widersprochen. Allerdings: Manche aktuellen religionskritischen Einlassungen haben dieses „törichte“ Niveau⁵² leider noch immer nicht überwunden.

Das menschliche Selbstbewusstsein kreiert Religion, so interpretiert B. Bauer Hegel. Die Kritik dieses „Selbstbewusstseins“ bewirke die Aufhebung von Religion. Nach Feuerbachs materialistischem Ansatz wiederum ist es der gegenständliche Mensch, der sein Wesen in ein außer ihm seiendes Wesen projiziert. Marx sieht 1844 dann genauer diesen Menschen als gesellschaftliches, nicht als abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Die Welt des Menschen, Staat, Sozietät produzieren Religion. Auf den Spuren dieser „Sozietät“ kommt er in den „Feuerbachthesen“ 1845, zu Lebzeiten unveröffentlicht, zur Formulierung vom Wesen des Menschen als „Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁵³ Im Ergebnis seiner ökonomischen Studien im „Kapital“ gelangt er zu den Verhältnissen der kapitalistischen Warenproduktion. In diesen gesellschaftlichen Prozessen das Geheimnis der Entstehung von Religion zu suchen, sei das Fundament der „irreligiösen Kritik“. Marx reduziert das Potential von Religion dabei nicht auf eine opiate Form von Kontingenzbewältigung, auf Weltflucht und duldsame Passivität.

„Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d’honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische *Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt.“⁵⁴

Lenin bezeichnete die Opium-Metapher als den „Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in den Fragen der Religion.“⁵⁵ Entgegen mancher Behauptung: Marx wurde von ihm hier richtig *zitiert*.⁵⁶

⁵⁰ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1. Aufl. 1799, S. 171.

⁵¹ Heinrich Heine, Denkschrift zu Ludwig Börne, in: Sämtliche Werke. Düsseldorf Ausgabe, Hamburg 1978, Bd. 11, S. 478 f.

⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1971, S. 391.

⁵³ Karl Marx, Thesen über Feuerbach [1845], in: MEW, Bd. 3, Berlin 1978, S. 5-7, hier S. 6.

⁵⁴ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

⁵⁵ Wladimir Iljitsch Lenin, Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion [1909], in: Lenin Werke, Berlin 1974, Bd. 15, S. 404-415, hier S. 404.

⁵⁶ In der DDR war die authentische Rezeption der Religionsauffassung von Marx in Wissenschaft und

Die entscheidende Frage

Marx und Engels formulieren 1845/46 die entscheidende Fragestellung:

„Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusionen ‚in den Kopf setzten‘? Diese Frage bahnte für sie (...) den Weg zur materialistischen, nicht voraussetzungslosen, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtende und darum erst wirklich kritischen Anschauung der Welt.“⁵⁷

Marx' theoriegeschichtliche Entwicklung „(...) war schon angedeutet in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ in der ‚Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘ und ‚Zur Judenfrage‘.“⁵⁸ Die darin verwendete philosophische Phraseologie gab, so Marx und Engels, willkommenen Anlass zu Fehldeutungen seitens ihrer Kritiker.

Die komplexen theoriegeschichtliche Entwicklungen im Werk von Marx geben uns aber keinen Hinweis, dass er selbst die Opium-Metapher als *den* Begriff von Religion festschreiben wollte. Das kreative sozialwissenschaftliche Potential des Textes, der in seinem Zusammenhang zu lesen und zu verstehen ist, komprimiert in den Aussagen: Religion ist eine Form *transzendent* begründeter Bewältigungskultur sehr ambivalenter individueller und sozialer Konflikte und Herausforderungen. Sie kann Herrschaft und Unterdrückung legitimieren wie auch Protest gegen selbige. Die Existenz von Religion ist Ausdruck einer unvollendeten Emanzipation, einer Situation der Entfremdung des Menschen, begründet in den Strukturen seiner gesellschaftlichen Verhältnisse. Religion ist der Versuch eines Weltverständnisses. Ja, Religion ist auch Opium, Seufzer und Protest. Nach religionswissenschaftlichen Kriterien ein eher funktionaler Religionsbegriff. Religion bezieht sich dabei vorwiegend auf die monotheistischen Religionen Judentum und Christentum, ohne den Islam auszuschließen.

Marx war religionskritisch, er war nicht religionsfeindlich. Sein wesentlicher Ansatz zielt auch nicht primär auf die Überwindung von Religion, sondern auf die vollständige gesellschaftliche Emanzipation des Menschen, in deren Folge sich die soziale Grundlage von Religion auflösen würde. Im Rahmen ihrer akademischen Arbeitsteilung wird Engels u.a. zur Entstehung von Religion, zur ambivalenten Geschichte des Christentums, der Aufgabe seiner Entmythologisierung, der Durchsetzung wissenschaftlicher Welterklärung gegenüber religiösen Geschichts- und Naturdeutungen publizieren. In seinen Altersbriefen resümiert er den Forschungsstand zum Verhältnis von Gesellschaft und Religion, genauer die „blödsinnige Vorstellung der Ideologen: Weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwicklung absprechen, sprächen wir ihnen auch jede *historische Wirksamkeit* ab.“⁵⁹ Gegen diese „Altersweisheit“ von Engels zur historischen Wirksamkeit von Religion wird im linken Milieu argumentiert, dass Marx kein Interesse an Religionskritik nach 1844 mehr antrieb. „Kurz, Gegenstand der marxschen Kritik ist die bürgerliche Religionskritik ... Das wirkliche Elend ist zu bekämpfen, nicht die Protestation gegen dasselbe.“⁶⁰ Marx, so Haug, musste vor allem versuchen, diejenige Energie, die im religiösen Protest steckt, zu mobilisieren für den Exodus aus der Lohnknechtschaft. Haug reduziert damit Marx' Religionsbegriff auf antikapitalistisches Protest-Potential.⁶¹ Gegen diese Interpretation steht Marx' Aussage zur Doppelfunktion seiner Religionskritik. „Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“⁶² Er benennt zwei Aufgaben: Kritik der Religion und Kritik ihrer sozialen Ursachen. Religion gründet in der Spannweite von

Religionspolitik allerdings nicht ohne Verwerfungen – ein Kapitel für sich.

⁵⁷ Karl Marx und Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie [1845/46], in: MEW, Bd. 3, Berlin 1978, S. 217.

⁵⁸ Ebenda.

⁵⁹ Friedrich Engels an Franz Mehring [14.7.1893], in: MEW, Bd. 39, Berlin 1968, S. 96-104, hier S. 98.

⁶⁰ Wolfgang Fritz Haug, Karl Marx' Metakritik der Religion, in: Die Linke und die Religion, S. 32.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

Protest *und* Akzeptanz gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen. Marx' Kritik der sozialen Prinzipien des Christentums, seine Ablehnung des damaligen „christlichen Sozialismus“ von Weitling, widersprechen einer von ihm angeblich anvisierten Mobilisierung religiösen Protestes gegen die Lohnknechtschaft. 1847 bewertet er die sozialen Prinzipien des Christentums so: „Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut (...) Die sozialen Prinzipien des Christentums sind duckmäuserisch, und das Proletariat ist revolutionär.“⁶³ Ähnlich 1848 im Kommunistischen Manifest.⁶⁴

In Deutschland gründet sich 1926 der Bund religiöser Sozialisten. Vor allem evangelische Christen engagierten sich dort für eine sozialistische Gesellschaft.

Religionskritik: Kein Ende. Aufbruch zur wissenschaftlichen Dechiffrierung von Religion

Marx schreibt 1843: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“⁶⁵. Scheinbar paradox. Eine Kritik, die sich selbst für beendet erklärt und dafür die Voraussetzung ist. Welche Kritik ist beendet, warum ist sie beendet, wenn sie doch Voraussetzung aller Kritik ist? Was versteht Marx unter „aller Kritik“? „Für Deutschland beendet“, schreibt Marx, weil es sich um eine *spezifische Form von Religionskritik* handelt, die gemessen an den eigenen Ansprüchen ihr Ziel nicht verwirklichen kann. Eine Religionskritik, die sich so nur unter den heftigen philosophischen und politischen Auseinandersetzungen im damaligen Deutschland herausbilden konnte. Anders als in Deutschland stand in Frankreich und England die Kritik der Politik und nicht die Kritik der Religion im Zentrum der akademischen und öffentlichen Debatten. Dagegen „bewegen sich die Deutschen im Gebiete des ‚reinen Geistes‘ und machen die religiöse Illusion zur treibenden Kraft der Geschichte ...“⁶⁶ Und: Die neue, ihre eigene „... Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln ... wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann.“⁶⁷

Marx spricht Religionskritik von Aufgaben frei, die sie nicht zu lösen vermag. Er verschiebt diese Aufgaben in die Zuständigkeit der *ökonomischen Kritik*. Den weltlichen Grund kritisch zu analysieren und aufzuheben sei nicht Aufgabe von Religionskritik. Also: Die *bisherige* Religionskritik ist beendet, *nicht aber eine wissenschaftlich basierte* Religionskritik. Neben dem Prozess der Entstehung aller Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins, darunter der Religion, sind auch die vielfältigen Wechselwirkungen zu erforschen, darunter die Wechselwirkungen von Politik und Religion.

Im Deutschland des Vormärz, wo Revolution in den Startlöchern rumorte, gab es keine Religionskritik, die so radikal sein konnte, die deutsche gesellschaftliche Wirklichkeit *umzustürzen*. Dennoch galt Religionskritik vielen Junghegelianern, also temporär auch Marx und Engels, als *Vorbereitung* der Revolution. Denn sie desillusioniert den Menschen und verweist ihn von der Trostverheißung der Religion zu den wirklichen „Aufgaben, zu deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis.“⁴⁵ Nicht die Religion ist also die zentrale Herausforderung. Die Lösung für Marx ist die Revolution.

⁶³ Karl Marx, Der Kommunismus des „Rheinischen Beobachters“ [5.9.1847], in: MEW, Bd. 4, Berlin 1977, S. 191-203, hier S. 201.

⁶⁴ Ebenda, S. 483 f)

⁶⁵ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

⁶⁶ Karl Marx und Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie [1845/46], S. 39.

⁶⁷ Ebenda, S. 37 f.

„Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die fantasielose trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch ...“⁶⁸

Kritik der Religion, so Marx im Vormärz beim Erwarten der Revolution, kann durch Desillusionierung religiöser Auffassungen, der „imaginären Blumen“, praktisch werden, wenn sie die Massen ergreift. Nicht einmal andeutungsweise sieht Marx dieses Potential in der Religion begründet. Im Gegenteil: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...“⁶⁹

Etablierung einer Religionskritik, die praktisch werden will, die aufklärt, Illusionen dekonstruiert, die bestehende staatliche Strukturen auflöst: dies war auch anerkanntes Ziel im intellektuellen und politischen junghegelianischen Milieu. Allerdings ist der Wille allein zur Veränderung der deutschen Verhältnisse nicht ausreichend:

„Die gesamte deutsche philosophische Kritik von Strauß bis Stirner beschränkt sich auf Kritik der *religiösen* Vorstellungen ... Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt.“⁷⁰

Diese Religionskritik, seit 1835 präsent, erklärt Marx aus guten Gründen für beendet. In den wenigen Jahren ihres Wirkens hat sich dennoch gezeigt, wie notwendig sie war. Sie hat philosophisch, bibelkritisch und religionspolitisch die Diskussionen auf neue Höhepunkte getrieben. Um dann festzustellen, die gesellschaftliche „Emanzipation des Menschen“ ist nicht primär durch Religionskritik, sondern nur durch die praktische Kritik der „verkehrten ökonomischen Verhältnisse“ zu erreichen. Die neue, eben irreligiöse Kritik, erklärt den Entstehungsprozeß der Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins, ihre Wechselwirkungen untereinander und ihre Rückwirkungen auf den materiellen Lebensprozess. „Erst mit Marx beginnt darum die *Soziologisierung der Religionskritik* und damit die *Religionssoziologie* im engeren Sinne.“⁷¹ Marx habe hier ein „Grundmuster der Religionssoziologie“ begründet und ist „mit Durkheim und Weber einer der Klassiker oder zumindest ein zentraler Wegbereiter der Religionssoziologie.“ Marx stehe für eine „konsequent auf *Fremdbeschreibung* abzielende Religionssoziologie, ihr Paradigma ist der methodologische Atheismus. Der von außen beschriebene Gegenstand wird in nichtreligiöser Sprache beschrieben. Selbstdeutungsansprüche von Religion werden ersetzt durch analytische Rückführung der religiösen Vorstellungen auf die sie hervorbringende Wirklichkeit“.⁷²

Der Begriff „Verkehrtes Weltbewußtsein“ ist bei Marx umfassender gemeint als falsches Weltbewußtsein. Religiöse Aussagen als falsch zu entzaubern, als inadäquate Widerspiegelung des Gegenstandes, als irrational, war eine historisch wichtige Aufgabe der Aufklärung. Heute aktuell u.a. in der Kritik am religiösen Kreationismus und religiös begründeter Eingriffe in die individuelle Selbstbestimmung von Menschen. Aufdeckung des Irrationalen in Religionen und deren Moralkodex ist aber nur ein Teil der Aufgabe. Was unter „falschem Bewußtsein“ sozialwissenschaftlich zu verstehen ist, erläutert mehrfach auch Engels: „Nun ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen.“⁷³ Der Mensch empfindet sich nicht als

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 19.

⁷¹ Samuel Strehle, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), in: Christel Gärtner und Gert Pickel, Hrsg., *Schlüsselwerke der Soziologie*, Wiesbaden 2019, S. 48.

⁷² Ebenda, S. 52 f.

⁷³ Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [1878], in: MEW, Bd. 20, Berlin, 1975 S. 294.

Produzent seiner Verhältnisse, als Schöpfer, sondern als Objekt, abhängig von transzendenten Mächten. Eine Subjekt-Objekt-Verkehrung also. In der Religion erfährt er Anerkennung, Gemeinschaft, Achtung und Befreiung aus dem Sinnlosen. Religion ist umfassende Weltanschauung, Welterklärung, Sinnstiftung und ethische Orientierung. Sie ist das „Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit.“⁷⁴ Aber auch mit einem utopischen Spannungsbogen vom Urchristentum über die Reformation bis zur Gleichheitsidee des Kommunismus, einer Verbindung von der transzendenten mit der immanenten Utopie. Von F. Engels gesehen und u. a. von Ernst Bloch mit Hoffnung und Skepsis beschrieben.⁷⁵

Aktuelle linke Religionskritik

Marx hat eine nach seinem Verständnis kritische Auseinandersetzung mit Religion als eine noch zu leistende wissenschaftliche Aufgabe mehrfach gefordert. Seine Denkaufgabe an linke Religionskritik heute lautet: „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“⁷⁶

Dazu bemerkt Kuno Füßel, langjähriger Mitarbeiter der prominenten katholischen Theologen Metz und Rahner in seiner lesenswerten Hommage an Karl Marx: „Unseres Wissens haben sich wenige Marxisten ... auf diesem schwierigen theoretischen Weg vorgewagt. Und doch ist eine solche Analyse notwendig ...“ Sie sei notwendig, um Prozesse des Zusammenhangs von Gesellschaft und Entfremdung des Menschen zu erkennen. Dazu müsse der „... Zusammenhang von Mythos, Ideologie und Religion neu geklärt werden“.⁷⁷

Was ist marxistische Religionskritik in der Fortentwicklung der Denktradition von Marx und Engels? In der Diskussion geht es um das Verständnis von Marx und damit im Kern um das marxistische Verständnis von Religion und Religionskritik. Seine weithin anerkannten Thesen sind vielfach, auch kritisch und konträr, diskutiert worden. Entstehung und Entwicklung von Religion sind abhängig von der ökonomischen, der sozialen Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen diese gründet. Hier liegt der entscheidende Schlüssel zum Verständnis von Religion und ihrer sich wandelnden Ausprägungen. Das Faktum der vielfältigen Rückwirkungen von Religion auf die gesellschaftlichen Teilbereiche, darunter auch die Ökonomie, zählt ebenfalls zu den anerkannten Grundthesen. Marxistische Religionskritik gründet also auf religionswissenschaftlichen Erkenntnissen, auf religionssoziologisch basierten Fakten und deren wissenschaftlichen Schlussfolgerungen. Sie findet darin Voraussetzungen, die bei ihrer Entstehung noch nicht gegeben waren. Ein Schwerpunkt ist die Analyse religiös begründeter individueller und gesellschaftlicher Handlungseinstellungen sowie die Untersuchung und Kritik von Religion als Form irrationaler Weltdeutung.

Gegenstand ist das Verhältnis christlicher wie islamischer Moralnormen zu den Menschenrechten. Verwerfungen gehören kritisiert, unabhängig davon, ob sie von Minderheiten oder Mehrheiten vertreten werden.

Gegenstand sind u. a. religiös-politische, z. B. fundamentalistische Bewegungen, die Entwicklungen von Säkularität und das Verhältnis von Politik und Religion.⁷⁸

⁷⁴ Karl Marx, Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ 1843, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1981, S. 345.

⁷⁵ Siehe Ernst Bloch, Beschluß. Marx und Abtun der Entfremdung, in: ders., Atheismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1980, S. 348-354.

⁷⁶ Karl Marx, Das Kapital I, in: MEW Bd. 23, Berlin 1962, S. 393.

⁷⁷ K. Füßel: Hommage an Karl Marx, in: Michael Ramminger/Franz Segbers (Hrsg.) „Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen“. Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx. In Kooperation mit Edition ITP Kompass. Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung, VSA: Verlag Hamburg 2018, S. 25

⁷⁸ Siehe Profil der Religionssoziologie an der Theologischen Fakultät Leipzig.

Religionskritik hinterfragt Religion, fragt nach ihren Ursachen, ihren komplexen gesellschaftlichen Wirkungen, ihren Wechselwirkungen mit Politik, Wirtschaft, mit Kultur und anderen Bereichen.⁷⁹

Gelegentlich wird allerdings der Religionsbegriff so unspezifisch erweitert, dass alle Strukturen, die Identität und Handlungsorientierung bieten, Macht legitimieren oder delegitimieren und ein umfassendes Weltbild anbieten, darunter gefasst werden sollen. Rückbindung des Menschen an eine Transzendenz soll dann kein hinreichendes Wesenselement von Religion sein und diese wird dann beliebig.

Neben der Opium-Metapher wird in diesem Zusammenhang der von Marx im „Kapital“ verwendete religionswissenschaftliche Begriff „Fetisch“ von manchen Autoren zur Begründung herangezogen, warum die moderne Religionskritik Kapitalismuskritik zu sein hat. Dagegen spricht, dass der „Fetisch-Effekt“ gebunden an die kapitalistische Warenform zu verstehen ist. Religion aber ist ein gesellschaftliches Teilsystem mit Transzendenzbezug. Marx schreibt:

„Um eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“⁸⁰

Zur Fetisch-Metapher gibt es zahlreiche Studien und Kommentare.⁸¹ Dabei hat die Fetisch-Metapher in den Texten von Marx eine lange Tradition. So schreibt er z. B. schon 1842 vom Fetischismus als „Religion der sinnlichen Begierde“.

Die Reduzierung von Religionskritik auf Kapitalismuskritik vergibt ihren Anspruch und hinterlässt, vielfach beklagt, empfindliche Lücken im linken Diskurs. Aus der vielstimmigen Kritik seien hier nur zwei genannt. Unter der Überschrift „Dröhnendes Schweigen“ schreibt der Historiker Volker Weiß in einem lesenswerten Beitrag: Früher war Religionskritik die vornehmste aller marxistischen Tugenden. Die marxistische Theorie der Entfremdung verbindet Religionskritik mit dem Bereich der Ökonomie. Doch zum Glaubensterror des islamischen Fundamentalismus hat die westliche Linke nichts zu sagen. Er benennt dafür auch Ursachen.⁸²

Am 8. März 2020 veröffentlichten 37 Frauenrechtlerinnen, muslimisch sozialisierte Frauen, Deutsche mit Migrationshintergrund, Migrantinnen und Geflüchtete einen nachdrücklichen Appell an die Spitzen von Grünen, Linken und SPD. Sie fordern Unterstützung in der Abwehr übergreifender islamischer Verbände und den Schutz von Religionsfreiheit, von Frauen- und Kinderrechten.⁸³

Sehr pointiert argumentiert diesbezüglich auch Christoph Lammers.⁸⁴

Zu den offenen Fragen gehört das Ausbleiben der von Marx skizzierten historischen Perspektive: „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen.“⁸⁵

⁷⁹ Mit Religionskritik den Dingen auf den Grund gehen. Deutschlandfunk Kultur. 12.01.2020.

⁸⁰ Karl Marx: Das Kapital I, S. 86 f.

⁸¹ Siehe u.a. Hartmut Böhme: Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext. In: Volker Gerhardt, (Hrsg.), Marxismus Versuch einer Bilanz. Scriptorum Verlag Magdeburg, 2001 S. 289 ff.

⁸² Die Zeit. Nr. 15/2015.

⁸³ „Religionskritik eine wertvolle Errungenschaft der Aufklärung“, in: ruhrbarone. 08. März 2020.

⁸⁴ Lammers, Christoph: Die Linke versagt im Kampf um ein aufgeklärtes Europa, in: HPD Humanistischer Presbiterium, 6. Sept. 2016.

⁸⁵ Ebenda, S. 94.

Eine Überwindung eben dieser kapitalistischen Verhältnisse verharrt bisher als unerfüllte Hoffnung, birgt aktuell eher utopisches als reales Potential. Dort, wo angestrebt oder begonnen, immer gescheitert. Religiöse Bedürfnisse bleiben sozial virulent, werden nachhaltig reproduziert. Religion erhält damit, anders als Marx das erwartete, eine nachhaltige Sozialprognose, trotz deutlichem Plausibilitätsschwund. Gegenstand von Analyse und Kritik sind die Prozesse der Säkularisierung, der anhaltende Rückgang von Religion in deren klassischen Formen, welcher parallel auf eine Revitalisierung des Religiösen, eine Pluralisierung des religiösen Milieus und seine Individualisierung trifft. Mit dem Islam tritt bedingt durch Migrationsprozesse eine Religion, stärker als liberales Christentum Ursache auch politischer und kultureller Konflikte, in den Geltungsbereich des Grundgesetzes.

„Mag vielleicht die Rückkehr der Religionen nun weniger unter dem Gebot der Nächstenliebe und solidarischen Haltungen gegenüber den Mitmenschen stattfinden, als man sich das wünschen würde, sondern eher mit Abgrenzung von Gruppenidentitäten und Konfliktpotentialen in Verbindung gebracht werden, ein Bedeutungsverlust ist unter diesem Blickwinkel wohl nur schwer zu behaupten.“⁸⁶ Diese religionssoziologische Beschreibung bestätigt, dass es aus linker Sicht viel mehr Sinn macht „kritisch nach der jeweiligen Rolle der Religion in einer konkreten Gesellschaft zu fragen, als den realitätsfernen ‚frommen Wunsch‘ einer religionslosen Gesellschaft zu pflegen.“⁸⁷ Die „klassische Religion“ entwickelt sich in einem religiös pluralen Feld mit einer längeren Sozialperspektive auch in säkularen Gesellschaften. Damit gewinnt nicht nur Religion in den öffentlichen Debatten an Bedeutung, sondern gleichfalls Religionskritik. Diese Debatten sind konträr in wichtigen Grundfragen. Vermeintliche Engführungen und blinde Flecken der Marxschen Religionskritik sieht Rolf Bossart bei „der Linken“: So habe sich die Linke „... bisher nicht zu einem Religionsbegriff durchringen können, der es ihr erlaubt, sowohl kritisch auf die Gefahr von Wirklichkeitsverzerrung, Irrationalismus und Dogmatismus zu reagieren wie auch positiv anzuschließen an gesellschaftskritische und soziale Potentiale religiöser Praxis ...“⁸⁸

Jan Rehmann streicht den Begriff „verkehrtes Weltbewußtsein“ und die Opium-Analogie aus dem Diskussionsbereich der Marxschen „Behandlung des Religiösen“. Er sieht hier einen angeblichen „Paradigmenwechsel“ im Gegenstand seiner Religionskritik. Gegenstand seien vielmehr die religionsförmigen Verkehungen im Recht, in der Politik und schließlich in den ökonomischen Entfremdungen der bürgerlichen Gesellschaft.⁸⁹ Religionskritik sei dort zu suchen, wo explizit von ihr gar nicht die Rede ist ...

Ein anderes, plausibleres Verständnis von Religionskritik wurde formuliert unter dem Titel: „Es gibt zu viel Selbstbeweihräucherung von Religionen“. Darin präsentierte der Deutschlandfunk eine spannende Folge zum Thema Religionskritik. Diese erhalte zu wenig Raum in der öffentlichen Debatte, meint Frieder Otto Wolf, Präsident des Humanistischen Verbandes Deutschland. Externe Religionskritik sei nötig, z. B. wenn Religionen Diskurslinien überschreiten, etwa durch die Aussage eines evangelischen Bischofs: „Ethik ohne Gott gibt es nicht.“ Und der Leipziger Religionssoziologe Gert Pickel plädiert für „... eine berechtigte Islamkritik. Es gibt eine berechtigte Kritik an der katholischen Kirche oder an der evangelischen Kirche oder auch an der Religion ...“ Es sei klar, „es müssen sich moderne Religionen auch mit externer Kritik auseinandersetzen,“ die z. B. deren tatsächliche oder beanspruchte Vorrechte hinterfragt.⁹⁰

⁸⁶ Siehe u. a. Gert Pickel: Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen, in: Religion, Konfessionslosigkeit, Atheismus. Freiburg im Breisgau, 2016, S. 180.

⁸⁷ Karl-Helmut Lechner. Religion ist nicht nur Privatsache, in: Die Linke und die Religion, Geschichte, Konflikte und Konturen. Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung, VSA: Verlag Hamburg 2019, S. 81.

⁸⁸ Rolf Bossart: Zur Religionskritik von Marx, www.denknetz.ch2018/09, S. 214.

⁸⁹ Jan Rehmann: Für eine ideologietheoretische Erneuerung marxistischer Religionskritik, in: Das Argument. Nr. 299, 2012, S. 655-664.

⁹⁰ www.deutschlandfunk.de/religionskritik-wie-geht-das-richtig/ (29.01. 2018)

Eine linke religionskritische Debatte hat die menschliche Selbstbestimmung, dort, wo sie religiösen Normen nachgeordnet werden soll, zu verteidigen. Und es gilt den interkulturellen Konsens zwischen säkularen und religiösen Bewegungen für Akzeptanz und Realisierung universaler Menschenrechte zu befördern. Zu linker Religionskritik mit den Substanzaussagen von Marx' Religionskritik wird sehr konträr diskutiert und gestritten. Was sind ihr wissenschaftlicher, ihr politischer und kultureller Wesenskern? Benötigt marxistische Religionskritik eine Modernisierung? Wenn ja, bezüglich welcher Thesen? Und was ist das Kontinuum? Was sind die Sackgassen? Ein weites Feld.